مطالعات عرفانی(مجله علمی- پژوهشی)
دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان
شماره یازدهم، بهار و تابستان 89، ص91-114

حضور الهی(شخینا) در سنت یهود

نوری سادات شاهنگیان*

«و خداوند در روز پیش روی قوم در ستون ابر می‌رفت
تا راه را به ایشان دلالت کند و شبانگاه در ستون آتش
تا ایشان را روشنایی بخشد و روز و شب راه روند.»
(سفر خروج، 13/ 2)

◄ چکیده:
این مقاله در راستای آشنایی با تعالیم سنتی یهود دربارهٔ نحوهٔ ارتباط خداوند با عالم نوشته شده است. ابتدا تصویری از حضور مادی و ملموس خدا بر اساس کتاب مقدس ارائه گردیده، و سپس مفهوم این حضور که عالمان تلمودی(ربی‌ها) از آن به شخینا تعبیر کرده‌اند، در تلمود بررسی شده است. در پی دستیابی به راه حلی بر معضل تناقض در آموزه‌ها یعنی حضور تجربه شونده و تعالی خداوند، تفسیرها و آرای شماری از فلاسفهٔ یهود در قرون وسطی مرور شده است. افزون بر آن، با بررسی آثار برجسته عرفانی آن دوره، به تبیین جایگاه شخینا در عرفان و نیز غایت حضور خواهیم پرداخته شده است.

◄ کلیدواژه‌ها:
یهودیت، شخینا، کتاب مقدس، سفیرا، قبالا.

* استادیار دانشگاه الزهرا/ n.shahangian@yahoo.com

مقدمه

در بررسی موضوع ارتباط خدا و جهان در کتاب مقدس یهود، با فقراتی گاه متناقض روبه‌رو می‌شویم. برخی از فقرات عهد عتیق به‌ویژه در کتب منسوب به انبیا(نوئیم)[1] بر تعالی خداوند و فراتر بودن ساحت الهی از تمامی مخلوقات تأکید می‌کند. استعلای خداوند خالق عالم تا به حدی است که رهیابی خرد به کنه ذات او ناممکن است، و آدمی از پی بردن به اهداف و مقاصد او ناتوان می‌ماند.(ایوب، 11/7ـ9؛ اشعیا، 55/8ـ9) از سوی دیگر، آیاتی از همین کتاب بر ظهور مکرر خداوند در طول تاریخ بر مشایخ قوم و انبیای عظام تصریح دارد. آنان به انفراد یا به اتفاق قوم حضور مادی و ملموس خدا را تجربه کرده‌اند.

بیان آشکار معاینهٔ خداوند در کتاب مقدس ـ به هر صورت که بوده باشد ـ خواننده را با مشکل مواجه می‌سازد. مسئله آن است که فقراتی از این دست که تناقضی آشکار با آموزهٔ تعالی خداوند و تنزیه او را به نمایش می‌گذارند، چگونه قابل توجیه‌اند؟ به عبارت دیگر، فقراتی از کتاب مقدس که حاکی از تشبه خالق به مخلوقات زمینی است، چگونه تبیین می‌شود؟ آیا مکشوف شدن خداوند بر مخلوقات او به شکلی مادی و ملموس، غایتی خاص را در پی داشته است؟ اگر حضور الهی غایتمند بوده، آیا این هدف اکنون محقق شده است؟

از سوی دیگر، از آیاتی که دلالت بر حضور الهی دارند، این آموزه نیز مستفاد می‌شود که او به عنوان خالق عالم، فعالانه دست اندر کار جهان است؛ به‌ویژه او قوم برگزیدهٔ خویش را به حال خود وانگذاشته و در امور ایشان مداخله‌ای جدی و آشکار دارد. باور به این آموزه پس از وقایع مربوط به جنگ جهانی دوم نیز جامعهٔ یهود را با معضلی جدی روبه‌رو کرد، و سبب شد تا برخی از شخصیت‌های اصلاح‌طلب آن را مورد انتقاد قرار دهند. برای مثال، نویسندهٔ تأثیرگذاری چون ریچارد روبین اشتاین(Rubeinstein) در کتاب *پس از آشویتس*[2](1960) خاطر نشان کرد که دیگر پس از وقایع هولوکاست (Holocaust)، عقیده به خدایی متعال که تاریخ بشر را در کنترل داشته باشد، و

در امور بشری به نحوی فعال مداخله کند، معنا ندارد. «اینک یهود در زمان مرگ خدا زندگی می‌کند.»

پس اینک صورت مسئله به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود: اگر خداوند حی و حاضر است یعنی اراده و مشیت او در جهان ساری است، و همه چیز را در عالم تحت کنترل خویش دارد، پس دلیل مصائب و رنج‌های یهود چیست؟ آیا در اصل باور به چنین خدایی بی‌اساس است یا سبب را باید در جای دیگر جست‌وجو کرد؟

پرداختن به این مسئله به شکل نوین از چهارچوب اهداف این مقاله خارج، و در جایی دیگر قابل بررسی است. اما نگارنده قصد دارد تا در پاسخ به پرسش‌ها و روشن ساختن ابهاماتی که منبعث از تناقض در ظواهر فقرات مختلف کتاب مقدس است، به بررسی موضوع حضور الهی بپردازد. از این رو، با مروری بر عهد عتیق، نظرات آموزگاران تلمودی(ربی‌ها) و شماری از فیلسوفان قرون وسطی، جایگاه شخینا(Shekhina) را در عرفان قبالایی این دوره تبیین خواهد کرد.

حضور الهی در کتاب مقدس

با استناد بر عهد عتیق، تاریخ یهود را می‌توان گواهی بر حضور متناوب خداوند در عالم مادی دانست. نخستین بار این ابراهیم(ع) است که خدا بر او ظاهر شد، و با وی عهدی را استوار ساخت. او حضور الهی را بارها تجربه، و در مکاشفات خویش با خداوند گفت‌وگو می‌کند.(پیدایش، باب‌های 17، 18 و 19) فرزند او، اسحاق(ع) هم از برکات این حضور بی‌بهره نمی‌ماند، و خداوند بر وی نیز نمایان می‌شود.(همان، باب 26) اما تا این زمان، نحوهٔ حضور و خاصه صورتی که خداوند خود را بدان شکل نمایانده است، معلوم نیست. گویا ظهور انسان شکل خداوند اول بار به تجربهٔ یعقوب(ع) در می‌آید. به روایت *سفر پیدایش*، یعقوب(ع) تا طلوع فجر با مردی کشتی می‌گیرد، و چون بر حریف غالب می‌آید،

اظهار می‌کند که خدا را روبه‌رو دیده، و جانش رستگار شده است. به همین دلیل، مکان مبارزه را فنیئیل[3](چهرهٔ خدا) می‌نامد.(32/24ـ30) آن‌چنان‌که از ظاهر این فقرات بر می‌آید، یعقوب(ع) با خداوند که اینک به صورت مردی نمودار گشته، کشتی گرفته است؛ اما می‌توان تصور کرد که او عنایت و تأیید الهی را که به دلیل پیروزی بر حریف در مبارزه شامل حال وی شده، ملاحظه کرده است.

گرچه ظهور خداوند در رؤیا بر برخی افراد خاص نیز روایت شده است، چون نوبت به مشایخ قوم عبرانی می‌رسد، این ظهور افزون بر رؤیاها در عالم بیداری نیز بارها تکرار می‌شود. همچنین ایشان در مکان‌های خاص شاهد حضور الهی بوده‌اند، چنان‌که یعقوب(ع) در مکان خاص دیدار و گفتگو با خدا ستونی از سنگ بنا کرده، و آن محل را بیت ئیل[4](خانهٔ خدا) نامید.(همان، 35/14ــ15) در عین حال، این حضور محدود به هیچ زمان خاصی نشده است.

در زمان موسی(ع)، حضور الهی صورتی عام‌تر پذیرفته، و این بار نه فقط موسی(ع) که تمامی قوم او نیز این حضور را به نحوی مادی و ملموس بارها تجربه کرده‌اند. فقرات دال بر این حضور در سفر خروج کم نیست. از آن جمله موسی(ع) به فرمان خدا قوم را تقدیس می‌کند، و ایشان با تطهیر خویش مهیای نزول خدا بر کوه سینا می‌شوند. در روز موعود با پدید آمدن رعد و برق و ابری غلیظ بر کوه، تمامی کوه را دود فرا می‌گیرد، و خداوند در آتش بر بالای آن نزول می‌کند. نقل است که «دودش مثل دود کوره بالا می‌رفت، و تمامی کوه سخت متزلزل گردید.» در عین حال، تمامی قوم و حتی کاهنان از نزدیک شدن به دامنهٔ کوه به قصد معاینهٔ بیشتر و نزدیک‌تر به شدت منع می‌شوند.(19/9ـ25)

مطالعهٔ بیشتر در فقرات سفر خروج، خواننده را دچار ابهام بیشتری می‌سازد. از سویی بیان می‌شود که خداوند با موسی(ع) رویارو سخن می‌گفت، و از سوی دیگر، خدا موسی(ع) را باخبر می‌سازد که نه او و نه هیچ انسان دیگر نمی‌تواند روی خدا را دیده و زنده بماند، بلکه او از قفا قابل دیدن است. در جای دیگر، باز این روی خداوند است که می‌آید و موسی(ع) را آرام می‌سازد.(باب 39)

علاوه بر نزول الهی بر کوه، بارها از حضور و ساکن شدن وی نزد قوم یا استقرار در درون خیمهٔ عهد یا در معبد نیز سخن رفته است. از همین روست که ربی‌ها در دوران تلمودی، واژهٔ شخینا را ابداع کردند. شخینا واژه‌ای عبری از ریشهٔ شخن(Shakhon) به معنای ساکن شدن، قرار یافتن و ایستادن است. (Searching For A Distant God, p.28) این حضور ساکن شونده را تمامی قوم در دوران چهل سالهٔ سرگردانی در صحرای سینا شاهد بوده‌اند که به وقت حرکت اغلب در ستونی از ابر، دود، یا آتش راهنمای ایشان بود، و در هنگام توقف و استراحت مقدس‌ترین جای خیمهٔ عهد(قدس الاقداس) را آکنده می‌ساخت. ایجاد رعد و برق یا باد و طوفانی مهیب نیز به منزلهٔ نشانه‌ای بر حضور الهی بوده است که هراسی مقدس را در حاضران بر می‌انگیخته است. ابواب مختلف *سفر خروج*، این نحوهٔ حضور و فضای خوف‌انگیز آن را به تصویر کشیده است.

پس از تصرف کنعان، و با فرا رسیدن عصر پادشاهی سلیمان، بر حضور الهی در معبدی که توسط او در اورشلیم بنا شد، تصریح شده است. در سخنان انبیای پس از موسی(ع) نیز اشاراتی به مکاشفهٔ خداوند و رسیدن ایشان به حضور خداوند به کرات دیده می‌شود. تصریح کتاب مقدس بر مرئی بودن جلال الهی در معبد، و نیز مکاشفات انبیا عمدتاً مربوط به دوران پیش از اسارت و تا هنگام بر پا بودن معبد است؛ اما در خصوص ادوار بعد که شامل دوران اسارت بابلی و پس از آن است، در کتاب مقدس، تصریحی وجود ندارد؛ ضمن آنکه روایات ربی‌ها نیز در این باره مغشوش به نظر می‌رسد. بر اساس پاره‌ای روایات، حضور الهی حتی به هنگام تبعید نیز ایشان را ترک نگفته، و تنها پس از پایان یافتن دوران اسارت بابلی است که دیگر جلال او قابل رؤیت نبوده، و در روزگار عزرا و نحمیا نیز آشکارا در معبد دوم قرار نگرفته است. استدلال ربی‌ها در این باره مبتنی بر *سفر تکوین* است که خداوند فقط در چادرهای ساخته شده توسط اولاد شم قرار می‌گرفت.(27/9) اما روایات دیگر، ناپدید شدن حضور را فقط پس از مرگ آخرین پیامبران یعنی

حجّی، زکریا و ملاکی از میان اسرائیل ذکر کرده است. با وجود این، گفته می‌شود ایشان با دریافت پژواک صدایی از حضور الهی بهره‌مند می‌گشته‌اند. (The Encyclopedia of Religion and Ethics, v 2, p. 450-452)

حضور متجلی و آشکار خداوند، پیوسته مسبوق بر علل و اسباب خاص بوده، و در صورت عدم حصول شرایط مقتضی منتفی می‌شده است. این حضور که از آن تعبیر به قرب نیز شده است، با ایمان قوم رابطه‌ای مستقیم داشته، و این رابطه هرگز بر پایهٔ آداب و تشریفات ظاهری صرف استوار نگشته است، به طوری که مذکور است خدا ایشان را نه به واسطهٔ حضور در معبد، بلکه از آن رو که نام وی را تقدیس کرده و بر حق خوانده‌اند، به حضور پذیرفته است.(تثنیه، 5/12، مزمور، 15 و 24) خداوند در مواقع مختلف، همچون هنگام عبادت جمعی و مطالعهٔ *تورات*(خروج، 24/20)، در تجمع عظیم(اعداد، 14/ 27) و در جمع داوران به هنگام قضاوت(مزمور، 1/82) و غیره حضور یافته است. گرچه رأی غالب آن است که حضور الهی به هنگام گناهکاری فرد یا نافرمانی و اهمال قوم از ایشان منتفی گشته، مطابق با نظری دیگر، حتی در هنگام ناپاکی بنی‌اسرائیل و آلودگی معبد نیز خداوند در میان ایشان ساکن بوده و ایشان را ترک نگفته است. (Judisch Theology, p.185ff ; The Encyclopedia of Religion and Ethics, loc. cit) به نظر می‌رسد که این اختلاف نظرها متأثر از شرایط متفاوتی است که قوم اسرائیل در ادوار تاریخی مختلف از سر گذرانده، و در فضاهای متفاوت تجارب مختلفی را در حیات دینی خویش کسب کرده است.

شخینا در تلمود

در دوران تلمودی، مواجههٔ یهودیان با اندیشه های دینی و فلسفی اقوام دیگر، ربی‌ها را بر آن داشت تا برای روشن شدن بعضی از فقرات کتاب مقدس و رفع تناقضات ظاهری آن، و در جهت پایه‌ریزی الهیاتی نظام‌مند دست به کار شوند. آنان برای مفاهیمی که در کتاب مقدس دال بر حضور الهی بود، عنوان شخینا را

برگزیدند، بی‌آنکه ماهیتی جداگانه و مستقل از خداوند را به آن نسبت دهند. این نام در واقع، جایگزین اصطلاح ممرا[5] (کلمه) بود که پیش از این در ترگوم‌ها[6] کاربرد فراوان داشت. واژهٔ ممرا به منظور احتراز از هر نوع تعبیر انسان‌وار انگارانه برای خدا، به عنوان ترجیعی احترام‌آمیز برای او به کار می‌رفت که بعدها نیز با روح‌القدس معادل شده بود. اینک در تلمود، واژهٔ شخینا به جای واژهٔ ممرا نشست (Divine name…, p.15) و همان معنای روح الهی را برای خود حفظ کرد. پس به زعم عالمان تلمودی، شخینا به معنای روح حاضر مطلق که در روی زمین خود را متجلی می‌سازد، تلقی شد. شخینا یعنی خداوند، حضور مطلق و یکپارچه دارد و همه جا هست. (Talmud, Baba Bathra, 25a) خداوند به واسطهٔ کمال ذاتی و عظمتی که دارد، بر همهٔ زمان‌ها محیط است، و بر همهٔ مکان‌ها سیطرهٔ کامل دارد. از این رو، هیچ چیز از نظر او دور و پوشیده نمی‌ماند. حضور مطلق الهی به معنای آن است که او مشیت خاص خود را در همه جا به کار می‌گیرد.

در تلمود، شخینا صرفاً خود خداست؛ خدایی که در مکانی خاص یا در واقعه‌ای خاص حاضر است. در بسیاری از قطعه‌ها می‌توان شخینا را با تعابیری چون خدا، ارباب عالم، واحد قدوس مبارک و مانند اینها جابه‌جا کرد، بی‌آنکه تغییری در معنای آن پدید آید. این نام نه دلالت بر وجود مخلوقی می‌کند، و نه در جایی از خود خدا جدا می‌شود. (Origins of…, p.163) در عین حال که شخینا در همه جا نفوذ دارد، و چیزی مانع رسوخ آن نمی‌گردد، اما بیش از تمام اقوام در میان قوم برگزیده که حاملان ارادهٔ الهی‌اند، قابل تجربه است. اینک تلمود با تکیه بر این دو مقدمه، موضوع همراهی شخینا را با بنی‌اسرائیل در تبعید عنوان می‌کند: «بیا و ببین اسرائیل محبوب در برابر خدا چگونه است، چون وقتی که آن‌ها به تبعید می‌رفتند، شخینا با آن‌ها می‌رفت. در بابل شخینا با آن‌ها بود و در آینده نیز وقتی اسرائیل نجات یابند، شخینا با آن‌ها خواهد بود.» (Talmud, Magila, 29a)

اکنون در ارتباط با این فقره، نکته‌ای به ذهن مـی‌رسـد: از انـذارهای پیـامبران پیش از اسارت چون اشعیای نبی، چنین بر می‌آید که به اسارت رفتن قوم یهود و نـابودی مملکـت ایشـان، کیفـری بـوده اسـت کـه آنـان بـه سـبب بـی‌ایمـانی و خطاکاری‌های خود متحمل شده‌اند، زیرا یهود نسبت به اعمـال افـراد بـی‌تفـاوت نیست، و بر اساس صفت عدالت خود هر کرداری را جزایـی شایسـته مـی‌دهـد. اکنون اگر در نظر آوریم که در کتاب مقدس حضور الهی ـ که از آن تعبیر به قرب شده است ـ با ایمان قوم رابطهٔ مستقیم و تنگاتنگ دارد، پـس همراهـی شـخینا بـا قومی که به سبب گناهکاری به اسارت می‌روند، چگونه قابـل توجیـه اسـت؟ در صورتی که شخینا در هنگام ناپاکی و گناه‌آلودگی بنی‌اسرائیل باز هم در میان آن‌ها بوده باشد، پس معلوم می‌شود که برخی عالمان تلمودی، حضور الهـی را چنـدان مرتبط با ایمان ندانسته، و احتمالاً همراهی شخینا با قوم، هدفی غیر از تقـرب بـه خداوند را در پی داشته است. از سوی دیگر، ربی‌ها با طرح اینکه شخینا در تبعید با قوم حتی اگر گناهکار باشند، همراه است، خلأ عاطفی و روانی ایشان در هنگام تبعید را تا حدودی جبران کردند.

در تلمود، شخینا به عنوان حضور الهی با نوری تابان مقایسـه مـی‌شـود: عـالم بابلی راب (Rab) در قرن سوم میلادی بیان می‌دارد که «در جهـان آتـی، خـوردن، آشامیدن، تجارت، حسادت، نفرت و رقابت وجود ندارد، بلکه عادلان با تاج‌هایی که بر سر دارند، از روشنایی شخینا بهـره‌منـد مـی‌شـوند.» (Talmud, Berakhot, 17a)

از آموزه‌های تلمود چنین بر می‌آید که نیکوکاران چون در جهان دیگـر مـورد داوری قرار گیرند و دربارهٔ آن‌ها حکم شود، بـه گـن عـدن[7] (بـاغ شـادی‌هـا) راه خواهند یافت. این منزلگاه سعادت چنان‌کـه در *سـفر پیـدایش* (8/3) نیـز مـذکور است، مکان حضور خداوند است. پس عادلان، علاوه بر حیات ابدی و مصاحبت ابرار، از زیستن در حضور خداوند که دارای نـوری تابـان و خیـره کننـده اسـت، برخوردار خواهند بود.

شخینا از منظر فلسفی

در قرون وسطی که جنبش قرائیم[8] از درون یهودیت را تهدید مـی‌کـرد، و جریـان عقل‌گرایی از بیرون آن را به تحدی فرا می‌خواند، برخی اندیشـمندان یهـودی بـر آن شدند تا در جهت پاسخگویی به شبهه‌های وارده بر دین که آموزه‌هـای کتـاب مقدس و تعالیم سنتی را هدف می‌گرفت، دست به کار تفسـیر شـده و بـه تبیـین عقلانی دین بپردازند. از جمله اشکالات، یکی هم مورد شـخینا بـود کـه از درون یهودیت نیز مورد اشکال بود. این گروه از متفکران یهود بر خلاف دیدگاه عالمـان تلمودی، شخینا را ماهیتی مستقل و جدای از خداوند می‌دانستند. آنان با ردّ امکان تشبیه خداوند به مخلوقات بر آن بودند که شخینا جنبه‌ای از ذات خدا و حضـور الهی نیست، بلکه وجودی مستقل است کـه خداونـد آن را آفریـده اسـت. آنـان، شخینا و روح‌القـدس را جـوهری عـالی، نورانـــی و لطیـــف توصیـــف کردنـد. (Jewish Theology, p. 204)

سعدیا ابن یوسف[9](نیمهٔ اول قرن 10 م) شخینا را واسطهٔ خدا و بشر توصـیف کرد که می‌توانست مکاشفات انبیا، را نیز توجیه کند. به نظر او، خداونـد کـه ذات لا یدرک ازلی و ابدی است، خالق عالم است. او بهاء(کاود[10]) را که نـور مخلـوق و در عین حال نخستین آفریده نیز هست، خلق کرد. این بهاء، اشعهٔ اعظـم اسـت که شخینا نام دارد. این نور بعدها در صور عدیده بر انبیا ظاهر گشته و هر بار نیز تجلی مطابق با مقتضیات زمان بوده است. از این رو، هـر فـرد آن را بـه گونـه‌ای متفاوت با دیگری دریافت می‌کند. بـه نظـر سـعدیا، ایـن بهـاء کـه در مکاشـفات منسوب به انبیا مرئی ایشان بوده، در عرش مرکابا[11] نیز عیان گشته، و عارفـان بـه اشـکال مختلـف آن را مشـاهده مـی‌کننـد.(جریانـات بـزرگ در عرفـان یهـودی، ص170ـ172) از نظریهٔ سعدیا، چنین معلوم مـی‌شـود کـه مـثلاً وقتـی موسـی از خداوند خواسته است تا جلال او را ببینند، همین شخینا را به او نشـان داده‌انـد و دیگر انبیا نیز وقتی در دیدارهای خود خدا را به صورت انسانی دیده‌اند، در واقـع آنچه را تجربه کرده‌اند، شخینا بوده است. ناگفته پیداست که تفسیر ویژهٔ سعدیا از

شخینا چگونه می‌توانست بسترساز اندیشه‌های عرفانی در ادوار بعد باشد و دعاوی شهودآمیز عارفان را به نحوی منطقی توجیه کند.

یهودا هالوی[12] متفکر دیگر یهودی نیز در کتاب *کوزاری*[13] خود، نظر سعدیا را پذیرفت، و بر هویت مستقل شخینا تأکید کرد. به نظر هالوی، شخینا حضور مؤثر و نافذ خداوند در زندگی بنی‌اسرائیل بود که ابتدا در خیمهٔ عهد و سپس در معبد متجلی گشته بود. سپس با متوقف شدن نبوت، این ظهور نیز متوقف شد، و دیگر بار با مسیح باز خواهد گشت. هالوی، دو شخینا را از هم متمایز می‌کرد: نخست شخینای مرئی که آن را جوهری مخلوق، مادی و لطیف می‌دانست که هر صورتی را به ارادهٔ الهی پذیرا می‌شود تا انسان‌ها آن را ببینند. این همان شخینا بود که در خیمهٔ عهد و معبد دیده می‌شد. دوم، شخینای نامرئی که هر یک از افرادی را که اسرائیلی مادرزاد بودند، و حیاتی پرهیزکارانه همراه با قلبی پاک و اندیشه‌ای درست داشتند، همراهی می‌کرد.(Judaism, p. 350; Origins of Kabbalah, p. 167) به نظر هالوی، شخینا اکنون به علت گناه و نیز نابودی معبد در همه جا حاضر نیست، بلکه فقط در وجود مولود یهودی حضور دارد. پس یهودیان موظف‌اند تا با بازگشت به اورشلیم، وحدت از دست رفته میان آسمان و زمین(شخینا و قوم اسرائیل) را که در گذشتهٔ دور تاریخی برقرار بوده، احیا کنند. در این صورت است که شخینا نزد قوم باز می‌گردد و دیگر بار مرئی می‌شود. (Judaica, p. 1352)

حدود سه قرن بعد موسی بن میمون[14](1135ـ 1204 م) نیز در پی تفسیر واژه‌هایی که دال بر جسمانی بودن خداوند است، بر آن شد که کاربرد واژهٔ شخن در مورد خداوند باید به سبک مجاز و بر سبیل تمثیل باشد. او معتقد بود که برای توصیف مشیت الهی در حوزهٔ زمینی، از شیوه‌ای خاص استفاده می‌شود و آن، به کار بردن نام شخیناست. در متونی که شخینا اشاره به جلال الهی دارد، شخینا پرتو نور در نظام مخلوق است، و نمی‌تواند اشاره بر صورت جسمانی و مادی خدا باشد. پس در تحلیل ابن میمون، شخینا دال بر جوهری جدای از خداوند با

اراده و بینشی از آن خود نیست. ابن میمون، وجود شخینا را با نبوت پیوند می‌داد و معتقد بود که نبوت سیری است که از طریق آن، فیضان الهی به وساطت عقل فعال یعنی همان شخینا به قوهٔ خیال می‌رسد. در فرآیند نبوت سه چیز ضرورت دارد: کمال عقل نظری، توسعهٔ خیال و پیشرفت اخلاق. این هر سه در وجود انبیا محقق است، و از این رو، پیامبران بیشترین تأثیر را از عقل فعال می‌پذیرند. (همان‌جاها) شخینا به ارادهٔ الهی در مکان یا زمانی ویژه و در افراد یا اجتماعی خاص فرود می‌آید، و به طریقی اعجاب‌آور بدان حرمت می‌بخشد... برخی صاحب‌نظران با برجسته کردن نظر ابن میمون بر آن شده‌اند که آمد و شد شخینا جز کاربرد شیوه‌ای تمثیلی برای اشاره به میل اسرائیلیان برای اطاعت از فرامین نبوده است. مثلاً وقتی گفته می‌شود شخینا می‌آید، زمانی است که قوم از فرامین اطاعت می‌کنند، و هنگامی که شخینا رخت بر می‌بندد، زمانی است که اسرائیل مطیع فرامین نیستند.(Searching for a Distant God, p. 28-29) لوی ابن گرشوم[15] نیز شخینا را همان عقل فعال دانست که صورت‌بخش مواد طبیعت، و واسطهٔ خداوند و انبیا و خالق معجزات است.(فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی، ص 227 و 231)

اینکه فیلسوفان یهود در قرون وسطی، شخینا را همان کاود یا جلال الهی مذکور در کتاب مقدس دانسته‌اند، بی‌شک نظری بود که پیش از آن، عالمان تلمودی نیز آن را اظهار کرده بودند؛ اما متفکران یهود بر آن بودند که این جلال که از آن به نوری درخشان تعبیر شده است، نخستین مخلوق بوده که پیش از کل خلقت، آفریده شده است.(Origins of…,p. 167) نظر فلاسفهٔ یهود مبنی بر آفریده شدن نور جلال پیش از تمامی مخلوقات دیگر، دیگر ابداع خود این متفکران بود. در آثار فلاسفهٔ بعدی چون ابن میمون، لوی ابن گرشوم و دیگران که سخن از عقل فعال به میان می‌آید، باز هم تأثیر فلسفه اسلامی و ردّ پایی از آرای اندیشمندان این حوزه چون فارابی، ابن‌سینا و دیگران هویداست. اینک که فیلسوفان یهود قائل به عینیت شخینا و عقل فعال بودند، دو نکته را قابل طرح می‌دانیم:

1. تا آنجا که به موجودیت عقل فعال مربوط می‌شود، باید گفت که از منظر فلاسفهٔ اسلامی، شخینا نه نخستین مخلوق خداوند بلکه بنا بر نظریهٔ عقول ده‌گانه، دهمین وجودی است که صادر می‌شود. عقل فعال یا عقل دهم نه از سرچشمهٔ فیض یعنی خداوند، بلکه از عقل نهم که در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد، صادر می‌شود. بدین ترتیب، نخستین وجود صادر از واحد(خداوند) در جریان فیض(Emanation) عقل اول است. پس تا اینجا شخینا به عنوان نخستین مخلوق نمی‌تواند با عقل فعال هویت یکسان داشته باشد.

2. تا آنجا که به نقش عقل فعال در عالم تحت فلک قمر یعنی همین عالم خاکی مربوط می‌شود، باید گفت که آن دائر مدار این عالم است، و امور مربوط به آن را تمشیت می‌کند. اینکه عقل فعال صورت‌بخش ماده(هیولی) است و بر اساس نظریهٔ نبوت، اتصال با او از راه تخیل تیزپرواز سبب دریافت احکام آسمانی(وحی) می‌گردد، نیز با کارکردهای شخینا آن‌گونه که عالمان تلمودی و پس از ایشان، فلاسفه و عارفان به آن نسبت دادند، قابل مقایسه است و شباهت بسیار دارد.

شخینا از دیدگاه عرفان

چنان‌که گفته شد، موضوع حضور الهی(شخینا) در عرفان یهود جایگاهی ویژه دارد. در منابع قبالایی، بحث از شخینا عمدتاً به دنبال پرسش‌هایی این‌چنین مطرح می‌شود که خدای متعال و نامتناهی(ان سوف)[16] که در اوج سلسله مراتب آسمانی قرار دارد، چگونه خود را به جهان می‌شناساند؟ ارتباط خداوند و عالم یا به تعبیر دیگر، رابطهٔ واحد و کثیر چگونه است؟

در متون قبالایی، سعی شده تا با بهره‌گیری از آموزهٔ سفیروت[17](سفیره‌های ده‌گانه) که شخینا نیز از جمله آن‌هاست، پاسخی بر این پرسش‌ها بیابند، اما تفسیر متون فوق‌الذکر از معنا و مفهوم سفیروت یکسان نیست. بنا بر *سفر یصیرا*[18](کتاب آفرینش) خداوند از طریق 32 مجرا و قالب حکیمانه، جهان را آفریده است. اینها

عبارت از 22 حرف الفبای عبری به علاوهٔ 10 سفیرا[19] هستند. سفیراها، اشعه‌های نورانی سفیرگونه‌ای هستند که خداوند بر آفرینش خود پاشیده است. اینها ذواتی ازلی، نورانی، مجرد و غیر مادی شامل سه ذات(آب، آتش، هوا ـ روح)، شش جهت فضایی و روح الهی‌اند. سفیراها چون قالب‌هایی هستند که تمامی موجودات ابتدا به درون آن‌ها ریخته شده، و پیدایش عالم اشیاء و موجودات نیز حاصل اتحاد این صور ده‌گانه با ماده است. اگرچه تصریحی دربارهٔ صدور سفیراها از خداوند وجود ندارد، به نظر می‌رسد که 9 سفیرای پایینی، از سفیرای نخست یا روح قدسی خداوند پدید می‌آیند.(باورها و آیین‌های یهودی، ص149 و 151)

در کتاب *مسخت اصیلوت*[20](رساله در باب صدور) سفیروت دیگر نه ذوات فوق‌الذکر، بلکه صفات شیئیت‌یافته یا واسطه‌های ذات الهی‌اند. در ارتباط با سفیراها، نظریهٔ «جهان‌های چهارگانه طریق تجلی ذات لایتناهی خداوند در وجود متناهی است»، در این کتاب مطرح شده است. این عوالم عبارت‌اند از:

1. عالم اصیلوت(صدور) که سفیروت به عنوان نمونه‌های ازلی(مُثُل) صادر شده‌اند.

2. عالم بریا[21](آفرینش) که نیروی آفرینندگی به سفیروت اعطا شده است.

3. عالم یصیرا(تکوین) که سفیروت با ماده متحد گشته‌اند.

4. عالم عسییا[22](عمل).(یهودیت، ص274ـ 275 و281)

در *سفر هباهیر*[23] سفیراها با تعابیری نمادین به عنوان اوصاف و یا قوای الهی مطرح، و به شکل درختی ترسیم شده‌اند که آسمان و زمین را به هم پیوند می‌دهد. شخینا نازل‌ترین سفیره است که جایگاه الهی خداوند در دنیاست، و باهیر اغلب با عنوان دختر پادشاه از آن یاد می‌کند. این عنوان ناشی از تفسیر ربی‌ها بر *سفر تکوین*(1/24) است. در آنجا مذکور است که خداوند ابراهیم(ع) را در همه چیز برکت داد. به نظر عالمان تلمودی، مراد از «همه چیز»، دختر ابراهیم موسوم به بکول(Bakol) بوده که معنای تحت‌اللفظی آن «با همه چیز» است. این

بکول، در کتاب *باهیر* به نحوی تمثیلی تعالی یافته، و عنوانی برای شخینا یعنی آخرین قوای الهی شده است. همچنین شخینا چون ظرفی زیبا تصور می‌شود که همهٔ قوای الهی را در بر می‌گیرد.(Origins of Kabbalah, P. 87-88) در این کتاب، تأثیر گنوستیسیزم[24] به وضوح مشهود است. هم‌چنان‌که در اندیشه‌های گنوسی سوفیا[25](حکمت) دختر نور است، اما بنا به دلایلی به درون مغاک ماده— که با حوزهٔ نورانی پلروما[26] فاصلهٔ بسیار دارد— فرو می‌افتد، شخینا نیز به عنوان آخرین سفیروت، دختر یا دوشیزه‌ای انگاشته می‌شود که منزل او از نور است، ولی باید به موطنی بسیار دور تبعید گردد. بدیهی است ایدهٔ تبعید شخینا از هنگامی که تمایزی میان خدا و شخینا در نظر گرفته می‌شود، قابل طرح است. در هر حال او همچون حکمت دو کارکرد دارد: نخست آنکه اگر فردی عمل نیک انجام دهد، او را کمک می‌کند تا به خدا نزدیک شود، و دیگر آنکه اگر فردی نیکوکار نباشد، او را از خدا دور کرده و مجازات می‌کند. مأموریت شخینا در مقام حکمت زیرین محدود به این دنیا نمی‌شود، بلکه او حرکتی صعودی نیز به سوی خدا دارد، و آن در ارتباط با هدایت دیگر سفیرها در قلمرو خاص آن‌هاست. (op. cit, p. 171-172, 175)

خداوند به عنوان غیب الغیوب، جامع همهٔ موجودات است. قیام موجودات به اوست، پس آشکار است. در جایی نیز یافت نمی‌شود، پس پنهان است. خداوند به منظور آنکه ادراک‌پذیر و قابل شناخت گردد، مجاری ده‌گانه و پی در پی نور(سفیروت) را از ذات خویش صادر کرد. اینها صفات و ابزار فعل اویند، و همچون واسطه‌ای برای ظهور او در جهان متناهی‌اند. ده سفیره شامل سه مجموعه سه‌تایی و یک سفیرهٔ واحد هستند. در هر مجموعهٔ سه‌تایی، دو سفیره به لحاظ گونه‌شناسی مذکر و مؤنث، و به عبارتی جفت یکدیگرند، و سفیرهٔ سوم نیز حاصل اتحاد(رابطهٔ جنسی) آن دو است. آخرین سفیره که واحد نیز هست، ملخوت[27](سلطنت) نام دارد، چون تاج پادشاهی بر سر دارد و سلطنت و حکومت بر حوزهٔ مادی به او واگذار شده است. نیز از آن رو که دال بر واقعیت

حضور فراگیر خداوند در جهان است، شخینا نامیده مـی‌شـود و نمایـانگر تجلـی ذات الهــی(ان ســوف) در عــالم هســتی و در حیــات افــراد یــا جوامــع در مکان‌های خاص است.(Wonders Divine, p. 41) از سوی دیگـر، ده سـفیره بـه ترتیبی خاص به صورت انسان اولیه(آدام قدمون[28]) تجسم یافته است کـه سـفیرۀ اول(دیهیم[29]) در رأس، صفات مذکر و فعال در سمت راست و صـفات منفعـل و مؤنث در طرف چپ و سفیرۀ آخر(شخینا) در بخش پایین قـرار دارد. ایـن نحـوۀ کارکرد که شخینا را با حوزه‌های پایینی فیزیکی و مادی مربوط می‌کنـد، و هـم از آن جهت که جنس نر، نمایندۀ ذات و جوهر و جنس ماده، مظهـر تجلـی اسـت، سبب شده تا جنسیتی مؤنـث را بـه شـخینا نسـبت دهنـد(Kabbalah And The Reformation, p. 92) در اساطیر، یهود خدا یا نور مطلق پدر است و شخینا کـه تجلی اوست، مادر متعال نامیده شده که مصاحب و شریک پدر است. پس نسبت جنسیت مؤنث بـه شـخینا از ابـداعات مهـم مکتـب قبالاسـت. واژه‌هـایی چـون شاهزاده، ملکه یا عروس توسط نویسـندگان مـذکور پیوسـته در ارجـاع بـه قـوم اسرائیل و البته در نسبتش با خداوند به کار رفته است. ایـن در حـالی اسـت کـه نویسندگان تلمودی و مدراشی، هـیچ اشـاره‌ای بـه وجـود عنصـر زنانـه در خـدا نکرده‌اند.

در حالی که مکتـب قبـالایی اسـپانیا بـا اسـتفاده از زبـان اسـطوره‌ای و بـا بـه کارگیری نمادگرایی پیشرفته سعی کرد تا مفهوم شخینا و ارتبـاط آن را بـا جهـان مادی تبیین کند، اما هنوز اصلی‌ترین معضلی که با آن مواجـه بـود، ایـن بـود کـه چگونه برای خداوند لایدرک ممکـن اسـت کـه خـود را بـه عنـوان خـالق نـازل فرماید؟ مکتب آلمانی قبالا که نخستین نمایندۀ آن یهودا هاحسید[30](1217 م) بود، این مشکل را با نظریۀ دو جنبه بودن خدا حل کرد. یهودا خـدا را دارای دو وجـه پنهان و آشکار یا نامتعین و متعین دانست. آنگاه تمامی تعابیر انسان‌وار انگارانه در کتاب مقدس را دال بر جلال او(کاود) تلقی کرد که از آن تعبیر بـه نـور یـا بهـاء می‌شود. به زعم او بهاء الهی یا کابد یعنی آن جنبه از خداونـد کـه وی بـر انسـان

نازل می‌کند. کابد، خالق نیست، بلکه نخستین مخلوق خداوند یا صادر اول است. این نور، مخلوق اشعه‌ای عظیم است که شخینا نام دارد و همسان روح‌القدس است. این نور است که بعدها بر انبیا و عارفان در صور عدیده نازل می‌گشت.

در واقع، این همان نظریهٔ سعدیاست که هم مورد توجه و قبول فیلسوفان دیگر قرار گرفت، و هم توجه و اقبال عرفان را در پی داشت. به زعم یهودا، جلال الهی به وجود آمده از آتش بود که همهٔ اشیاء را پر می‌کرد. غزل وحدت که سرودهٔ یکی از اعضای محفل باطنی است که بر گرد یهودای حسیدی گرد آمده بودند، این قسم حضور درونی را به روشنی بیان می‌کند:

همه چیز در حضرت توست و حضرتت در همه چیز است.

حضرتت همه چیز را تمام می‌فرمایی و محیط بر همه چیز هستی.

هنگامی که همه چیز را خلق فرمودی، حضرتت در همه چیز بود.

پیش از آنکه همه چیز خلق گردد، حضرتت در همه چیز بود.(جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ص167 و 170)

عزرائیل ابن مناحم(Azriel ben Menachem)، شاگرد اسحاق نابینا[31](حدود 1160-1238 م) که سهمی به‌سزا در بیان منطقی تعالیم قبالا و منسجم ساختن اندیشه‌ها و مفاهیم پراکندهٔ آن داشت، معتقد بود که عالم متناهی با همهٔ مظاهر آن، اولاً بالقوه منطوی در ذات لا یتناهی خداوند(ان سوف) است، و ثانیاً به جهت محدودیت و کاستی‌ای که دارد، امکان ندارد بی‌واسطه از ان سوف سریان یافته باشد. پس او سفیروت را واسطه‌هایی دانست که خداوند از طریق آن‌ها، اصطلاحاً بر عالم نورافشانی می‌کند.(همان، ص282) این نظر را موسی دلئون[32](م 1305) که کتاب زوهر[33](روشنایی) را تدوین کرد، نیز پذیرفت.

تصویری که در کتاب *باهیر* از شخینا ارائه شد، در *زوهر* تکمیل شد، و آن دختر اینک نه فقط با قوم بنی‌اسرائیل یکسان دانسته می‌شود، بلکه افزون بر آن در سختی‌ها، مصائب، آزارها و تبعیدش نیز حضور دارد. این یعنی آنکه آن دختر تنها ملکه یا عروس خدا نیست، بلکه مادر آحاد قوم اسرائیل نیز هست. او راحل

(Rachel) حقیقی است که برای فرزندان خویش زاری می‌کند. پیروان قبالا در مکاشفات خویش او را با لباسی سیاه بر تن مشاهده کرده‌اند که بر شوهر جوان خویش زاری و شیون می‌کند.(جریانات بزرگ در عرفان یهود، ص297) بر اساس کتاب *زوهر*، خدای متعال با آگاهی از اینکه انسان مرتکب گناه می‌شود، نسبت به آفرینش او تمایلی نداشت، اما مادر یا شخینای آسمانی به این کار مبادرت ورزید. از آنجا که پدر متعال مایل نبود که سهمی در خلقت انسان داشته باشد، پس خلقت انسان مطابق با صورت مادر بود. (Jung And Monotheisms, p. 67-68) بنا بر تعالیم زوهر در آغاز وحدت کامل میان ان سوف و شخینا برقرار بود، اما بر اثر گناهکاری انسان ـ که با عصیان آدم آغاز شد ـ این وحدت از هم گسیخته شد، و شکاف در وحدت باعث ظهور شر و فساد گردید، و هماهنگی عالم جای خود را به اختلال و بی‌نظمی داد. گفته می‌شود که از آن پس، سریان عشق الهی متوقف گردید، و شخینا نیز در تبعید به سر می‌برد. اکنون شخینا به جای انتشار در سراسر عالم تنها اینجا و آنجا در افراد، جوامع و مکان‌های خاص حضور پیدا می‌کند، و بقیهٔ عالم از برکات آن محروم‌اند.

غایت حضور

در بررسی ادبیات دینی و عرفانی یهود معلوم می‌شود که حضور الهی امری هدفدار بوده، و نزول شخینا در شرایط متفاوت، غایتی خاص را در پی داشته است. در کتاب *اشعیا*، خطاب خداوند به یعقوب(ع) مذکور است که: «تو را از اقصای زمین گرفته و ترک ننمودم، مترس زیرا که من با تو هستم و مشوش مشو، زیرا که من خدای تو هستم، تو را تقویت خواهم نمود و البته تو را یاری خواهم داد.»(8/41 ـ10) پس چنین معلوم می‌شود که حضور الهی، مایهٔ اطمینان خاطر مؤمنان است و چون پیوسته خویش را در محضر الهی احساس می‌کنند، هر گونه خوف و اندوهی از آنان زایل می‌شود. غایت اصلی حضور خداوند، نجات قوم از موقعیت‌های دشوار و تقویت و تثبیت ایشان، نه در مقطعی خاص از تاریخ که در

سراسر حیات دینی ایشان بوده است. یهوه تصریح می‌کند که نجات دهنده‌ای جز او نیست.(اشعیا، 11/42) هدف از ارسال رسولان نیز هموار ساختن طریق حضور و حاکمیت خداوند بوده است.

از دیدگاه عرفانی و در آثار قبالایی کـه متـأثر از اندیشـه‌هـای گنوسـی اسـت، شخینا همچون سوفیا بخشی از وجود الهی است. بر اثر گناهکاری انسان، وحدت میان خداوند و شخینای او از دسـت رفتـه، و ایـن جنبـه از وجـود الهـی مفقـود گردیده است. خداوند به واسطهٔ شخینایی که در تبعید است، از گناهان انسـان‌هـا رنج می‌کشد. فعالیت‌های زمینی در حوزه‌های روحانی مؤثر است. تأکید قبـالا بـر این است که رفتار خداوند حقیقتاً به رفتار انسـان بسـتگی دارد، زیـرا انسـان آزاد است تا دربارهٔ سرنوشت خویش تصمیم بگیرد، و مسئول انتخاب عاقلانهٔ خویش است.(The Wisdom Of The Zohar, v 2, p. 539ff)

اکنون جهان در حال گمراهی، انحـراف و آشـفتگی بـه سـر مـی‌بـرد. اصـلاح وضعیت موجود نیازمند مشارکت تمامی انسان‌هاست. انجام برخی از اعمال دینی مانند توبه، نماز و ادعیه، قرائت عبارات کتاب مقـدس، پایبنـدی بـه میصـووت[34] (احکام شرعی و فقهی) و اطاعت از فرامین، مؤمنان را در نیل به کمال روحانی و اخلاقی مدد خواهند رساند. نفوس مؤمن با بهره‌گیری از عقل، عقلـی کـه تحـت هدایت ایمان است، از حضور الهی آگاه مـی‌شـوند، و زیسـتن در حضـور او بـه معنای آگاهی واقعی از حاضر بودن او است. بدین ترتیب در هنگام ظهور مسیحا، شخینا نیز قدرت پیشین را به دست می‌آورد و دوباره با خدا پیوند مـی‌یابـد. تنهـا پس از استرداد هارمونی و هماهنگی اصلی تمـامی کائنـات بـار دیگـر بـه مقـر و جایگاه اصلی خویش باز می‌گردند، مقری که کل اشیاء در اصـل در هیـأت الهـی دارا بوده‌اند. با پیوند دوبارهٔ شخینا و ان سوف و اعادهٔ وحدت آغازین، بـار دیگـر عشق و رحمت الهی در عالم سریان می‌یابد و با سـیطرهٔ کمـال در قلمـرو بـالا و پایین، تمامی عالم در پیوند واحد متحد خواهد گردید.(زوهر، II/161b؛ یهودیت، ص289)

نتیجه‌گیری

تعالیم و آموزه‌های یهود دربارهٔ آفرینش و در بحث نجات‌شناسی جایگاه برجستهٔ شخینا را در الهیات این قوم نمودار می‌سازد. عدم برخورداری ربی‌های اولیه از اندیشه‌ای نظام‌مند سبب شد تا به بیان تفاسیر و برداشت‌های سطحی از حضور الهی بسنده کنند. در گذر زمان، اظهار نظرها دربارهٔ شخینا صورتی منطقی به خود گرفت، و افکار بدیع با ساختارهای منظم به ظهور پیوست، و زمانی که نوبت به عارفان رسید، آنان متأثر از اندیشه‌های گنوسی صبغه‌ای اسطوره‌ای نیز بدان بخشیدند. یقیناً آرای صاحب‌نظران مبتنی بر تجارب گوناگونی است که قوم در تاریخ حیات دینی خویش از سر گذرانده‌اند. آنگاه که آیتی مرئی در پیش رو بوده، شخینا را حضور متجلی و باشکوه خداوند دانستند، و به وقت غیبت یا فقدان سمبلی مادی و ملموس آن را حضور شامل و مطلق خدا و یا حضور درونی او انگاشتند. حضور فراگیر و مطلق بدان معنا که او اراده و مشیت خود را در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها به کار می‌گیرد، و حضور درونی یعنی آنکه وجود او در تمامی کائنات و در اندرون نفس ما سریان دارد. گاه نیز به رغم وجود نمادی مرئی و نشانه‌ای آشکار، آن را مجازی انگاشتند و از این رو، تلقی حضور درونی یا درون ذات بودن هم‌چنان به قوت خود باقی ماند.

فلاسفه در پاسخ به نحوهٔ ارتباط خدا و عالم، شخینا را وجودی دانستند که مخلوق خدا و واسطهٔ او و عالم است، و خدا از طریق او، اراده و مشیت خویش را در عالم جاری می‌سازد. عارفان نیز در بیان نحوهٔ صدور کثرت از وحدت با بهره‌گیری از مفهوم تجلی و سفیروت این وساطت را پذیرفتند. پس شخینا نه حضور ساکن شوندهٔ الهی، بلکه حضور جوهری نورانی و لطیف از مخلوقات او یا تجلیات خداوند است. این حضور که در مواقع مختلف با فراهم شدن اسباب و رفع موانع بارها محقق گشته، پیوسته اهدافی را دنبال کرده است. ابلاغ پیام به افراد خاص، تقویت ایشان در راستای انجام رسالت، راهنمایی قوم، تقویت و حمایت ایشان در هنگامهٔ خطر یا مواجهه با دشمن و تثبیت آنان در شرایط

سخت از جمله این اهداف بوده است. پس کارکرد مهم‌تر شخینا در جریان نجات مشخص می‌شود. هر اتفاقی کـه بـرای اسـرائیل پـیش آیـد، بـه شـخینا مـنعکس می‌شود، و شخینا با هر عمل شایسته یا گناه‌آلود که فرد یهودی یا کل قوم مرتکب شوند، تقویت یا تضعیف می‌شود. وحدت آغازینی که به زعم عارفان قبالا بر اثـر گناهکاری انسان از بین رفته، وجود شر را در عالم اجتناب‌ناپـذیر سـاخته اسـت. پیوند دیگر بار شخینا با اصل خود بر اثر ایمان، آگاهی و با انجـام برخـی اعمـال دینی در یک حرکت جمعی امکان‌پذیر است، و در پی آن عشـق و رحمـت الهـی در عالم سریان خواهد یافت.



* «این مقاله حاصل از طرح پژوهشی است که با حمایت دانشگاه الزهرا به انجـام رسـیده است.»

پی‌نوشت‌ها:

1. Neviim بخش دوم کتاب مقدس عبری شامل 26 رساله منسوب به انبیا.
2. Ashwitz
3. Feni'il
4. Beit'il
5. Memra
6. Targum ترجمه‌های آرامی کتاب مقدس.
7. Gan Eden در تعالیم تلمود، همان بهشت است که تنها مختص بنی‌اسـرائیل نیسـت، بلکـه پاداشی است که در آخرت برای مؤمنان ملل جهان در نظر گرفته شده است.
8. Karaism گروهی که در قرن هشتم میلادی بـه رهبـری عانـان ابـن داوود، در ضـدیت بـا یهودیت حاخامی، نهضتی را به وجود آوردند. آنان که با تفسیر تلمودی کتاب مقدس مخـالف

بودند، برای فهم بیشتر از کتاب مقدس از روش لفظ‌گرا بهره می‌گرفتند و در بسیاری از اعمال دینی خویش سخت‌گیرتر از یهودیت حاخامی بودند.

9. Saadia ben Joseph اولین فیلسوف متألهٔ یهود که در آثار و روش‌های فکری یهودیت تلمودی تبحر کامل داشت. او در مقام رئیس مدرسهٔ سورا در بابل از موقعیت بالایی برخوردار بود. سعدیا علاوه بر موضوعات الهیاتی در باب موضوعات مورد علاقهٔ ربی‌ها نیز مطالب بسیار نوشته است.

10. Kavod اصطلاحی رایج در عرفان قرون وسطی به معنای شکوه و عظمت الهی.

11. Merkabah ارابه، عرش، مکاشفات مربوط به تخت پادشاهی خداوند، چنان‌که حزقیال در رؤیای خود به مکاشفهٔ خدای نشسته بر عرش در آسمان نائل آمد.

12. Judah Halevi شاعر و فیلسوف اهل طلیطله که کوشید به اثبات برتری یهودیت بر دو دین رقیب خود یعنی مسیحیت و اسلام بپردازد. او این وظیفه را در کتاب *کوزاری* خود انجام داد.

13. Kuzari عنوان فرعی این کتاب که به زبان عربی نوشته شده، عبارت است از: *براهین و استدلال در دفاع از ایمان تحقیر شده*.

14. Moses ben Maimonides ژرف‌اندیش‌ترین متفکر دینی یهود در عصر زرین یهودیان اسپانیا. موسی ابن میمون کوشید تا از طریق فلسفهٔ ارسطو، تفسیری عقلانی بر ایمان و سنت دینی یهودی بیابد. کتاب *دلالة الحائرین* او در بیان ایمان مبتنی بر عقل نگاشته شده است.

15. Levy ben Gsarson فیلسوفی ارسطویی و نخستین منتقد مهم ابن میمون.

16. En-Sof ذات اتدی، فضای نامتناهی.

17. Sefiroth

18. Sefer Yetzirah سفر یصیرا(کتاب شکل‌گیری) کهن‌ترین اثر مربوط به عرفان نظری در زبان عبری و متعلق به قرن سوم میلادی است.

19. Sefira قلمرو، فلک، شأن، صفت، یکی از مظاهر ده‌گانهٔ خدا یا مراحل ده‌گانهٔ تجلی او که عالم به وسیلهٔ آن‌ها آفریده شد.

20. Mascheth Atzilutt اثری وزین مربوط به ادبیات قبالایی که در اوایل قرن دوازدهم توسط یعقوب هناذیر از قدیمی‌ترین نمایندگان عرفان نظری قبالا نگاشته شد.

21. Beriah

22. Asiyah

23. Ha-bahir از آثار عرفانی مهم اروپا که در قرن دوازدهم در پرووانس با بهره‌گیری از تعالیم شرقی تدوین یافت.

24. Gnosticism از ریشهٔ گنوسیس یونانی به معنای عرفان و دانش، عنوان مذاهبی است که مقارن با ظهور عیسی در فلسطین، سوریه، بین‌النهرین و مصر ظهور کردند. آنان ماده را شر می‌دانستند، و خلقت جهان مادی را به خدایی پایین‌تر از خدای متعال نسبت می‌دادند.

25. Sophia از دیدگاه گنوسی‌ها عقل آسمانی بود که در ماده فرو افتاده است.

26. Pleruma جهان کامل از نظر گنوسی‌ها که مشتمل بر خداوند و ائون‌ها(ذرات نور، موجودات مجرد از ماده) است.

27. Malakhut

28. Adam Khadmon مفهوم «انسان نخستین» یا صورت مثالی بشر نزد عارفان قبالایی.

29. Deihim

30. Judah ha Chasid

31. Isaac the Blind پدر قبالا و دنبال کنندهٔ تعالیم رمزآمیز پدرش اوراهام ابن داوید که رهبر حلقهٔ عارفان پرووانس در قرن 12دوازدهم میلادی بود.

32. Moses de Leon

33. Zohar این کتاب ارزشمند که حاوی چکیده‌ای از عرفان عملی و نظری یهود است، در حدود سال 1300 م به زبان عبری و آرامی توسط موسی دلئون تدوین شد، ولی او خود کتاب را به عالم تلمودی، شمعون ابن یوحای(قرن دوم میلادی) نسبت می‌دهد.

34. Mitswoth

منابع

ـ *باورها و آیین‌های یهودی*؛ الن آنترمن، ترجمهٔ رضا فرزین، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم 1385.

ـ *یهودیت، بررسی تاریخی*؛ ایزیدور اپستاین، ترجمهٔ بهزاد سالکی، حکمت و فلسفه ایران، تهران 1385.

ـ *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*؛ گرشوم شولم، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نیلوفر، تهران 1385.

ـ *کتاب مقدس*، انجمن کتاب مقدس ایران، 1183.

ـ *فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی*؛ دان کوهن شرباک، ترجمهٔ علیرضا نقد علی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم 1383.

- *Babylonian Talmud*, ed. And trans. I. Epstein, London: Socino press, 1962.

- *Judaism(History ,Belief and Practice)*, Cohn-Sherbok, Dan, Routledge, London & Newyork, 2003.

- *Divine name and Presence ,the Memra*, Hayward. Robert, Oxford center for postgraduate Hebrew studies, U.S.A, 1984.

- *Judaism, Christianity And Islam*, Jung And Monotheisms, ed. Joel Ryce-Menuhim, Routledge, New York, 1994.

- *Jewish Theology: systematically and Historically Considered*, Kohler,k, Macmillan, New York,1918.

- *kabbalah and the Reformation*: *the Mystical theology of Gullaume postel,* Petry, Yvonne, Gender,1510-1581, Brill, 2004.

- *The Encyclopedia Of Religion and Ethics*, Price,Julius J. , " Shekhina ", ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburg, Charles Scribner's sons, New York.

- *Origins of Kabbalah*, Scholem, Gershom ,R.j.zwi Werblowsky and Allan Arkush, Princeton University Press, 1987.

- *Searching For A Distant God: The Legacy Of Maimonides*, Seeskin,Kenneth, Oxford university, New York, 2000.

- *Encyclopedia Judaica*, Skolink,Fred,”shekhina“, ed. Michael Berenbaum, U.S.A., 2007.

- *Wonders Divine:The Development of Blak's Kabbalistic Myth*, Spector,Sheila A., Bucknell university press, 2001.
- *Judisch Theologie*, Weber, F., 1897.
- *The Wisdom of The Zohar: An Anthology Of Texts*, ed. Isaiah Tishby, trans. David Goldstein, Oxford university press, 1991.